

KRITIK WACANA SYARI'ATISASI DI RUANG PUBLIK: (Mengajukan Pancasila sebagai Epistemologi Hukum Islam Kontemporer di Indonesia)

Syahrudi

Studying the shifting dynamics of religious life in a fast-paced world of global change will require the best of a new generation of scholars, alert to emerging ways of thinking, acting and connecting across religious and cultural traditions and astute in their analysis of what is going on. Creating pluralistic societies in the Indonesia, will require the energies of citizens who participate in the forms of public life, political life and civic bridge-building that make diverse societies work.

(Diana L. Eck, 2007: 773)

A. Latar Belakang Masalah

Problem utama yang dihadapi umat Islam bermuara pada dua sisi. *Pertama*, berhadapan dengan cepatnya perubahan kehidupan sosial-budaya, dan perkembangan sains di sisi yang lain. Misalnya, Penolakan terhadap kehadiran agama Ahmadiyah dan Syi'ah di Indonesia. Beberapa pihak menganggapnya sebagai perongrongan atau penistaan terhadap agama-agama yang sudah mapan. Belum lagi, kekerasan yang menimpa kelompok-kelompok yang dikategorikan sebagai aliran kepercayaan. Poin penting yang saya maksud dari kasus tersebut adalah penentuan salah dan benar, baik dan buruk pemahaman dan tindakan seseorang dalam menginterpretasikan Tuhan dan agamanya, ditentukan oleh orang lain dan mengabaikan perasaan personal serta dialog secara kultural.

Contoh lainnya adalah kemajuan teknologi komunikasi yang memunculkan perdebatan Tuhan dan Agama di berbagai situs website. Teknologi komunikasi yang hampir tanpa jeda atau ruang pembatas, telah meningkatkan arah pemahaman keagamaan yang tidak liner lagi sebagaimana era mesin ketik. Teknologi dengan segala perangkatnya menjadikan manusia dalam satu arena yang terbuka. Momen ini menjelaskan, membicarakan Tuhan dan Agama bukan lagi hanya di masjid atau pengajian juga bukan lagi otoritas atau monopoli orang tertentu. Kehadiran teknologi telah memberikan ruang (*space*) bagi siapa saja untuk menafsirkan Tuhan dan Agama. Pada akhirnya, dinamika sosial budaya serta kemajuan sains telah menciptakan kontestasi penafsiran tentang Tuhan dan Agama, benar dan salah, baik dan buruk dalam satu perspektif.

perkembangan epistemologinya. Jika hukum tidak mungkin lahir diruang hampa, maka epistemologi hukumnya juga harus senantiasa berubah.²¹⁹

Sementara itu, pada aspek yang lain, jika agama merupakan urusan pemerintahan pusat, maka kehadiran perda syari'ah dapat menciptakan otonomi kebijakan yang terkotak-kotak tentang implementasi ajaran-ajaran syari'ah.²²⁰ Mengingat konteks perpindahan manusia antar satu daerah dengan daerah lain yang sangat dinamis, maka hal tersebut sangat rawan menimbulkan kesalahpahaman. Misalnya perda syari'ah di Bogor yang melarang perempuan keluar tanpa ditemani muhrimnya diatas jam 22.00 WIB.²²¹ Perda ini mendapat penentangan dari berbagai kalangan masyarakat, mengingat dinamika sosial-ekonomi kehidupan masyarakat kota yang sangat tinggi. Demikian juga peraturan daerah yang mewajibkan memakai jilbab di luar rumah. Contoh lain dan mirip dengan kehadiran perda syari'ah adalah munculnya beberapa ormas keagamaan yang bergerak tanpa sebuah dukungan epistemologi yang mapan. Asumsi ini diperkuat dengan ketidakteguhan isu-isu yang diperjuangkan. Penghancuran tempat-tempat judi, minuman keras hingga pelacuran, lebih pada tindakan sporadik dan insidentil, bahkan caranya dianggap model dakwah Islami yang tidak berubah dari tahun ke tahun. Misalnya hanya dibulan ramadhan saja, sementara dibulan lainnya tidak terjadi. Atau di tempat lain dilakukan sweeping, sementara tempat lain tetap aman dan dibiarkan.

Dari penjelasan singkat di atas, masing-masing pada kasus pertama dan kedua, menunjukkan adanya problem epistemologi dalam memahami relasi agama (baca: Islam) di tengah masyarakat modern saat ini khususnya di Negara Indonesia yang menganut Pancasila sebagai dasar negara. Menjamurnya wacana syari'ah²²² dalam berbagai bidang kehidupan sosial, budaya, politik dan ekonomi serta hukum, juga memberikan gambaran yang jelas: *pertama*, belum adanya epistemologi yang bisa dijadikan parameter, sehingga gerak syari'ah diruang publik tidak mengarah pada otoritarianisme. *Kedua*; berbagai kasus yang disebutkan pada latar belakang masalah serta implikasinya dengan wacana syari'ah merupakan satu keinginan oleh sekelompok pihak untuk menegaskan identitas agamanya diruang publik. Disinilah awal kontestasi wacana di ruang publik dimulai.²²³

²¹⁹ Kaidah fiqh menyebutnya: لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

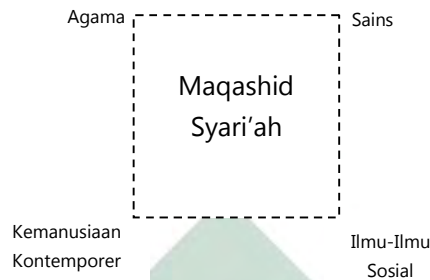
²²⁰ Lihat Arskal Salim dan Azyumardi Azra (Eds.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, (Singapore: ISAS, 2003), h. 1-15.

²²¹ Bahkan Perda diberespa daerah sudah masuk pada wilayah yang sangat personal. Misalnya Perda Kab. Banjar No. 8/2005 tentang Jum'at Khusus'.

²²² Moch. Nur Ichwan, "The Politics of Shari'atization: Central Governmental and Regional Discourses of Shari'a Implementation in Aceh", dalam R. Michael Feener dan Mark E. Cammack (Edt.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, (Harvard: Harvard University Press, 2007), h. 193-215.

²²³ Contoh tentang ini tergambar ketika KPPS (Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam) di Makassar, Sulawesi Selatan berniat untuk memformalkan syari'at Islam di Sulawesi Selatan. Lihat Ahmad Faisal, *Rekonstruksi Syari'at Islam (Kajian tentang Pandangan Ulama terhadap Gagasan*

memperhatikan dinamika sains, ilmu-ilmu sosial, nilai nilai kemanusiaan kontemporer serta perkembangan agama sendiri.²²⁸



Jasser Auda mengakui bahwa kemajuan besar dalam sains sering menjadi garda terdepan untuk perubahan besar dalam paradigma filosofis termasuk mempengaruhi filosofi tentang agama.²²⁹ Auda menawarkan pendekatan sistem sebagai sebuah pendekatan yang holistik, dimana setiap entitas berkaitan erat dengan seluruh sistem yang terdiri dari sejumlah sub sistem dan bukan sekedar kausalitas saja.²³⁰ Teori sistem menyajikan jalan tengah dengan mengusulkan korelasi (*correlation*) sebagai sifat hubungan antara sistem dan dunia, yaitu, kesadaran mental kita tentang dunia luar dalam pengertian sistem berkorelasi dengan apa yang ada.²³¹ Menurut teori ini, sistem tidak selalu mengidentifikasi hal-hal yang ada di dunia nyata tetapi lebih merupakan cara mengorganisasi pikiran kita tentang dunia nyata.²³² Dengan demikian, sistem akan menjadi satu kesatuan. Karena setiap pemahaman apa yang kita sebut realitas, merupakan masalah kognisi.²³³

Dengan demikian, definisi umum dari sistem adalah seperangkat unit interaksi atau elemen-elemen yang membentuk suatu keseluruhan yang utuh dimaksudkan untuk melakukan beberapa fungsi. Analisis sistematis biasanya melibatkan identifikasi unit-unit, elemen-elemen atau berbagai sub sistem, serta bagaimana unit-unit ini saling terkait (*interrelated*) dan terpadu (*integrated*) dalam proses atau fungsi. Mengungkap keterkaitan ini akan mengungkapkan seluruh sistem yang dianalisis melampaui pandangan atomistik dan statis tentang analisis dekomposisional.

²²⁸ Mohammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur, Treaties on Maqasyid al-Syari'ah*, (London, IIIT: 2006), h. 2.

²²⁹ Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah...*: 27.

²³⁰ Ibid., h. 28-29.

²³¹ Robert Flood dan Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of System Science*, vol. 2, (New York dan London: Plenum Press, 1993), h. 247.

²³² Ini mirip dengan istilah imajinasi kreatifnya Ian Barbour, bahwa selalu saja ada hubungan dan interaksi realitas dan kognisi. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, (New York: Harper Torchbook, 1996), h. 162-174.

²³³ Gianni Vattimo, "The age of Interpretation", dalam Richard Rorty & Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, (New York, Columbia University Press, 2005), h. 45-49.

Menurut Immanuel Kant, pembicaraan tentang publik berkaitan erat dengan masalah moral (imperative batin) dengan hukum (norma lahiriah) dalam ranah politik praktis. Kalau moral secara hakiki ditentukan oleh kapasitas individu menentukan diri sendiri lewat tindakan pribadinya, efektifitas hukum terjadi sebaliknya yaitu berkat kekuasaan institusi atau badan otoritatif yang berwenang. Tetapi keberlakuan objektivitas keduanya hanya bisa diterima, bila baik moral maupun hukum terbuka pada diskursus intersubyektif.

Hukum dan moral sifatnya rasional. Sebab hanya apa yang rasional harus bisa juga dipertanggung jawabkan secara terbuka dalam suatu diskursus “publik-intersubjektif” tadi. Kepublikan dan rasionalitas berkorelasi secara hakiki. Maka suatu moral yang bersifat rahasia atau suatu hukum yang hanya berlaku dibawah meja tidak bisa ditampung dalam pemikiran Kant. Keduanya membutuhkan kepublikan untuk mendapatkan pendasaran rasionalnya. Maka, apa yang kebal terhadap pengujian terbuka tidak bisa dinilai sebagai rasional, moral maupun legal. Karena kepublikan disini berfungsi sebagai kriterium yang membatasi, Kant menyebut prinsip ini “negative”, maksudnya: ”ia hanya berfungsi untuk mengenali-melalui bantuannya- apa yang tidak benar terhadap orang lain. Inilah yang dimaksud oleh Kant kepublikan sebagai sebuah idea atau cara befkir.

Lebih lanjut, Kant juga menjelaskan tentang Kepublikan sebagai institusi. Secara tegas Kant mengatakan, bahwa hukum kepublikan adalah semua tindakan yang terkait dengan hak orang lain, yang maksimnya tidak sejalan dengan kepublikan, adalah tidak benar. Rumusan ini menyatakan bahwa kepublikan merupakan prasyarat niscaya bagi hukum. Apa yang dinilai tidak mencukupi berdasarkan kriterium kepublikan, tidak mungkin bisa menjadi hukum. “Sebab jika suatu tujuannya hanya dapat tercapai melalui kepublikan, maka maksim yang bersangkutan pasti sesuai dengan tujuan bersama, yakni kebahagiaan.”²³⁷ Richard Rorty menyebut ruang publik sebagai tempat untuk berbicara mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan keadilan dan solidaritas sosial.²³⁸

Sementara itu menurut Habermas²³⁹, ruang publik merupakan asosiasi-asosiasi demokratis yang baginya esensial, karena melalui itu masyarakat sipil bisa membatasi dan mengarahkan otoritas Negara dan penetrasi ekonomi. Dalam bahasa Habermas, ruang publik ini meliputi konsep ruang, tempat-tempat sosial dimana makna dan ide dipertukarkan, juga berarti sebuah tubuh kolektif yang tersusun dari publik itu sendiri. Habermas memberikan empat syarat untuk munculnya ruang publik; *pertama*, status orang tidak dipersoalkan.²⁴⁰ *Kedua*, bahan yang didiskusikan adalah apa-apa yang

²³⁷ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1983), h. 108.

²³⁸ Richard Rorty, *Contingency, Irony and solidarity*, (Cambridge, Cambridge University, 1989), h. 26

²³⁹ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (Massachusetts: MIT Press, 1989), h. 30.

²⁴⁰ Jürgen Habermas, "The Public Sphere", dalam C. Mukerji & M. Schudson (ed.), *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, (Berkeley: University of California Press, 1991), h. 398.

mereka tidak lantas bersepakat terhadap kebijakan dan perundang-undangan mana yang serta merta cocok dengan keyakinan Islam mereka.²⁴⁴

Ada ruang publik yang sifatnya informal/umum dimana masyarakatnya harus tetap diperkenankan mengungkapkan gagasan-gagasannya dalam bahasa religius masing-masing yang khas. “Mereka harus diperkenankan untuk juga mengungkapkan keyakinan-keyakinan mereka serta berargumentasi dengan menggunakan bahasa religius, bila mereka tidak mampu mengungkapkannya dalam bahasa sekular. Dari pihak yang tidak beragama diharapkan kerjasama dalam bentuk upaya untuk mengerti apa yang diungkapkan dalam bahasa religius tersebut. Adapun dalam ruang publik yang resmi, yang berlaku hanyalah argumentasi yang berdasarkan akal budi, yang dapat dimengerti semua pihak, entah beragama atau tidak. Yang berlaku hanyalah argumentasi yang bercorak sekular. Pembatasan itu tidak akan dialami oleh pihak yang hanya dapat mengungkapkan diri dalam bahasa religius sebagai sesuatu yang mengorbankan identitasnya, karena ia sudah dapat mengungkapkan gagasannya pada tataran ruang publik umum/informal. Demikian pula pembatasan itu tidak mengasingkannya dari proses politik secara keseluruhan. Karena sudah mengungkapkan gagasannya dalam bahasa religius pada tataran ruang publik informal dan dalam kepercayaan akan kemampuan rekan warga untuk menerjemahkan gagasannya dalam bahasa sekular, ia tetap dapat memandang dirinya sebagai yang turut serta dalam proses pembuatan hukum, meskipun yang berlaku dalam proses itu hanyalah argumentasi yang bercorak sekular.

Untuk itu menurut Habermas, berbagai pihak beragama dituntut kesediaan belajar untuk menemukan posisi epistemis yang dihadapkan pada tiga tantangan: **pertama**, warga beragama harus menentukan posisi epistemis yang tepat, berhadapan dengan kenyataan plural agama serta berbagai pandangan hidup. Itu bisa dikatakan berhasil, bila warga beragama secara sadar mampu menunjukkan keterkaitan pandangan-pandangan religiusnya dengan pandangan dari agama dan keyakinan lain tanpa mengorbankan klaim/keyakinan tentang kebenaran agama/keyakinannya sendiri. **Kedua**, warga beragama harus menemukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan otoritas ilmu pengetahuan. Proses belajar dalam hal ini dapat dikatakan berhasil, bila mereka mampu merumuskan hubungan antara isi dogmatis agamanya dengan pengetahuan sekular sedemikian rupa, sehingga tidak terjadi pertentangan antara hasil kemajuan ilmu pengetahuan dengan pandangan berdasarkan iman mengenai hal yang bersangkutan. **Ketiga**, warga beragama harus memiliki sikap yang tepat terhadap prinsip, bahwa yang berlaku dalam dunia politik adalah “argumen-argumen yang sekular”, berdasarkan akal budi dan dapat dimengerti oleh semua pihak. Proses belajar dalam hal ini berhasil, bila mereka mampu “mengintegrasikan prinsip egaliter

²⁴⁴ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, (Jakarta: Mizan, 2007), h. 22-23.

Kesadaran baru -Habermas menyebutnya sebagai “pemikiran pasca-metafisika” (*postmetaphysical thinking*) yang “agnostik, tetapi tidak reduksionistis”²⁴⁹ berusaha mengembalikan dialog itu, yang selama ini terputus karena pengaruh saintisme dan pandangan dunia naturalistisnya. Dan dialog ini tertuju pada dua arah: sebagai kritik terhadap rasa percaya diri kaum sekularis yang menganggap agama sebaiknya dibuang saja, dan filsafat dilebur sepenuhnya ke dalam sains; *maupun* penegasan batas-batas (*boundaries*) yang membedakan (bukan memisahkan) antara iman dengan pengetahuan.

²⁴⁹ *Ibid.*, 140.

D. Maqashid Syari'ah: dari Fiqh Ideologi ke Fiqh Geografis

Proses syari'atiasi tidak bisa dilepaskan dari problem penalaran hukum, baik sumber maupun aplikasinya dalam suatu ruang dan waktu. Fakta dinamika kehidupan sosial dengan fakta nash senantiasa saling tarik menarik untuk menemukan satu titik yang ulama muslim menyebutnya dengan kemaslahatan. Misalnya terkait konsep kelompok minoritas. Secara geografis, wilayah penyebaran umat Islam sudah tidak terpusat di satu titik lagi dengan jumlah mayoritas. Secara politik, umat Islam juga tidak seluruhnya berada pada satu sistem pemerintahan yang tunggal (baca: khilafah). Oleh karenanya, konsep maqashid syari'ah juga mengalami penyesuaian implikasi metodologis. Inilah yang disebut oleh Ahmad Imam Mawardi dengan pergeseran dari fiqh ideologis ke fiqh geografis.²⁵⁰ Melalui pergeseran ini konsep fiqh Aqalliyyat yang ditawarkan Ahmad Imam merupakan sebuah fiqh yang dirancang untuk masyarakat minoritas muslim yang berada di kawasan dunia Barat yang memiliki perbedaan bentuk dan materi dengan fiqh yang dirancang oleh dan untuk masyarakat di Negara-negara Timur Tengah.²⁵¹ Pernyataan Ahmad tersebut menguatkan landasan epistemologis bahwa proses syari'atiasi tidak mungkin melepaskan diri dari zamannya. Hanya saja, Ahmad tidak sampai mengkaji lebih jauh kaitan antara maqashid syari'ah dengan konsep ideologi sebuah negara.

Ahmad Rofiq juga memberikan catatan yang menarik tentang kritiknya terhadap metodologi formulasi fiqh di Indonesia yang dilakukan lembaga sosial keagamaan seperti Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama di Indonesia. Baik metode Tarjih maupun Talfiq, menurut Rofiq, hanya sebatas penekanan upaya realisasi maslahat dengan mengeliminasi unsur-unsur gharar, riba dan maisir yang dapat merugikan kepentingan umat, namun belum menunjukkan sebuah epistemologi yang utuh.²⁵² Saya berpendapat, pergeseran dari konsep ideologis ke geografis, menyebutnya dengan pergeseran dari ruang privat ke ruang publik. Fiqh yang selama ini berada pada batas-batas konsepsi dunia muslim dan otoritas tertentu bergeser menjadi kesepakatan musyawarah dengan dukungan berbagai disiplin ilmu. Misalnya konsep kafir zimmi dan harbi yang tidak mungkin dipertahankan lagi. Konsep *jizyah* (pajak non muslim) dan *fai* (harta rampasan perang) juga sama halnya.

Ruang publik yang saya maksudkan adalah ruang dimana seluruh masyarakat Indonesia bersepakat tentang hidup dan kehidupannya secara bersama-sama dalam satu ikatan wilayah dan ideologi Negara. Jika, bangsa Indonesia sudah bersepakat bahwa Pancasila merupakan ideologi kehidupan berbangsa dan bernegara, maka ruang

²⁵⁰ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqlliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), h. 269.

²⁵¹ Ibid., h. 272.

²⁵² Ahmad Rofiq, "Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia", dalam *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 107-111.

Maha Esa. (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab. (3) Persatuan Indonesia. (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat/kebijaksanaan dalam permusyawaratan dan perwakilan. (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Lima konsep dasar tersebut bisa dijadikan sumber penalaran hukum dalam penerapan syari'atifikasi di Indonesia. Dengan pertimbangan tersebut maka proses syari'atifikasi akan memperkuat eksistensi Pancasila sebagai jati diri bangsa Indonesia yang mengandung ciri-ciri: (1) Pancasila sebagai Kepribadian Bangsa Indonesia. (2) Pancasila sebagai Identitas diri bangsa Indonesia. (3) Pancasila sebagai keuinikan bangsa Indonesia. (4) Pancasila sebagai moral bangsa Indonesia.²⁵⁶

Kuntowijoyo menawarkan konsep objektivikasi dalam memasyarakatkan Pancasila. Objektivikasi yang dimaksud adalah membumikan nilai-nilai Agama tanpa pemeluk agama lain menganggap tindakan tersebut berasal agama tertentu, tetapi sesuatu yang natural (alamiah) saja.²⁵⁷ Oleh karenanya, Kontowijoyo menegaskan bahwa Pancasila tidak dipahami sekedar pemahaman teologi tertutup, bahwa nilai-nilai Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Pendekatannya harus lebih ilmiah, sehingga Pancasila menjadi terbuka. Ringkasnya, Pancasila dan Islam jangan dihadapkan pada wilayah teologi. Misalnya, sekedar menyamakan semangat gotong-royong dan tolong menolong dengan sila ke empat. Baik Islam maupun Pancasila harus bertemu pada titik ilmiah, terbuka, rasional dan objektif.²⁵⁸

Contoh objektivikasi yang dimaksud Kuntowijoyo bisa di contohkan dengan fatwa keharaman membayar pajak yang direkomendasikan pada musyawarah nasional Nahdhatul ulama di Cirebon tahun 2012. Keluarnya fatwa tersebut hendaknya tidak saja di sadari oleh umat Islam. Namun, seluruh umat beragama selain Islam. Karena pajak berbeda dengan zakat, maka nilai-nilai Pancasila harus dikedepankan dengan seperangkat alasan-alasan ilmiah, sehingga tidak menimbulkan kecurigaan dari pemeluk agama lainnya.

Kelemahan analisis maqashid syari'ah tradisional adalah senantiasa melepaskan diri dari dinamika perkembangan idiologi sebuah negara. Akibatnya, interpretasi nash dalam menerapkan maqashid syari'ah sering terjebak pada dominasi dan monopoli pemahaman segelintir pihak dan mengabaikan realitas sebuah Negara bangsa.²⁵⁹ Untuk mengurai kebekuan nalar kritis maqashid syari'ah yang sudah ada, Jasser Auda menawarkan enam fitur maqashid sebagai landasan epistemologi hukum Islam. Enam fitur yang dimaksud adalah: (1) *Cognitive Nature*. (2) *Wholeness*. (3) *Openness*. (4)

²⁵⁶ Pembicaraan tentang ini diulas lebih dalam oleh M. Abdul Karim, *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam*, (Yogyakarta: Surya Raya, 2004), h. 28-42.

²⁵⁷ Kuntowijoyo, *Identitas Politik....*h. 65.

²⁵⁸ Ibid., h. 90.

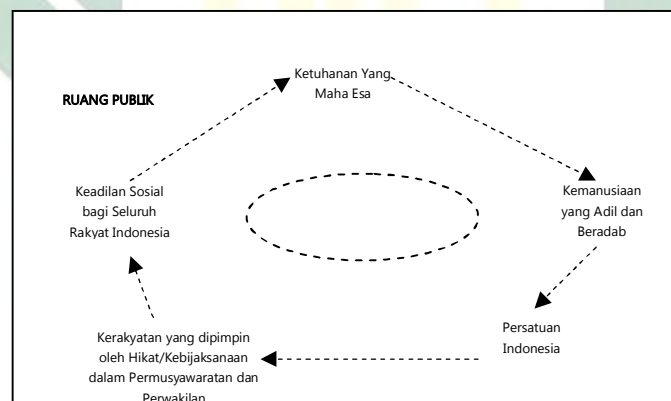
²⁵⁹ Penjelasan lebih dalam tentang ini lihat Khaled M. Abou Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

Pancasila bisa memberikan pertimbangan terhadap hal-hal yang terkait dengan tata pergaulan sosial kemasyarakatan.

F. Kesimpulan

Pengajuan fiqh yang mengakomodasi semangat lokal ke Indonesia telah mulai dirintis oleh beberapa tokoh muslim, seperti Hasbi Ash-Shiddiqie, Hazairin, Sahal Mahfudz, dsb. Semuanya menyadari bahwa konsep syari'ah Indonesia tidaklah sebagaimana yang berkembang di dunia Arab atau dunia Islam lainnya. Hanya saja, upaya yang cermat untuk mendialogkannya dengan idiologi Negara, belum terlihat secara utuh. Penalaran hukum biasanya berpusat pada pembacaan teks-teks Islam (Al-qur'an, hadis serta pendapat-pendapat ulama) kemudian menariknya ke dalam konteks kekinian. Hanya saja, model penalaran yang demikian, mencampuradukkan persoalan privat dan publik. Akibatnya, tidak hanya memunculkan kecurigaan dari paham agama lain bahkan dari pemeluk agama lain juga, tetapi dapat menyulut penolakan yang berujung konflik kekerasan.

Indonesia adalah Negara bangsa yang menyepakati Pancasila sebagai dasar idiologi Negara. Artinya, kepublikan Indonesia adalah Pancasila. Maka maqashid syari'ah untuk keIndonesiaan adalah Pancasila. Dapat divisualisasikan sebagai berikut:



Penerapannya kelima sila tersebut tidak dengan metode *structured hirarcy* tetapi *interrelated hierarchy*. Saling berkaitan dan melengkapi bukan meniadakan atau mengutamakan sebagian atas lainnya, sebagaimana konsep tradisional tentang dharuriyat, hajjiyyat dan tahsiniyyat.

Oleh karenanya, epistemologi hukum Islam di Indonesia membuka perspektif baru keterlibatan ilmu-ilmu sosial seperti filsafat dan humaniora serta sains dalam metodologi hukum Islam. Implikasinya adalah, hukum Islam tidak mungkin lagi menutup diri dari ruang publik yang di dalamnya terdapat berbagai macam kebutuhan

Wallahu'alam bi al-Shawab

Hadi, P. Hardono, *Hakikat dan Muatan Filsafat Pancasila*, Yogyakarta: Kanisius, 1994

- Hardiman, F. Budi (edt.), *Ruang Publik; Melacak Partisipasi Demokratis dari Polis sampai Cyberspace*, Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2010
- Ibn Ashur, Mohammad al-Tahir, *Ibn Ashur, Treaties on Maqasyid al-Syari'ah*, London, IIIT: 2006
- Karim, M. Abdul, *Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam*, Yogyakarta: Surya Raya, 2004
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997
- Nashr, Sayyed Hosein, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass: 1968
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, Jakarta: Mizan, 2007
- Rofiq, Ahmad, "Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia", dalam *Epistemologi Syara'*; *Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Sadzali, Munawir, *Peranan Ummat Islam dalam Pembangunan Nasional*, Jakarta: Departemen Agama, 1985
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London, New York: Routledge, 2006
- Salim, Arskal dan Azyumardi Azra (Etd.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Singapore: ISAS, 2003
- Sunoto, *Mengenal Filsafat Pancasila*, seri I, Yogyakarta: UII, 1981
- Vattimo, Gianni, "The age of Interpretation", dalam Richard Rorty & Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, New York, Columbia University Press, 2005